

Sobre el canon converso: el *Tratado de la oración y meditación* de David Mugnon

Harm den Boer
(Universität Basel)

1. Introducción

Los conversos que volvieron al judaísmo en comunidades de la llamada Diáspora sefardí occidental dejaron una impresionante producción literaria en vernácula, impresa y manuscrita: ¹ en lugares como Ferrara, Ámsterdam, Venecia, Hamburgo o Londres se imprimieron o escribieron cientos de obras en español, portugués y ocasionalmente otra lengua vernácula (Kayserling 1890; Yerushalmi 1980; Den Boer, 2006). La mayor parte de esa literatura tiene un claro perfil religioso, pues estaba destinada a lo que se ha llamado la “reeducación” de los conversos, que por su inmersión en el cristianismo habían perdido el contacto con el hebreo y con la práctica diaria del judaísmo. Esta literatura formó como un canon para los nuevos judíos de origen converso, una monumental biblioteca judía en lenguas romances —monumental y transitoria a la vez, porque desaparecida su necesidad inmediata fue cayendo en olvido (Yerushalmi 1980). Y así es que hoy día solo pocas obras de ese canon o biblioteca judía vernácula cuentan con ediciones modernas o los estudios que merecerían.

Entre esta literatura figura un *Tratado sobre la oración y meditación y conocimiento propio [y] del Dio* escrito por David Mugnon, publicado en Venecia en 1654, prácticamente olvidada hasta el día de hoy. El propósito de este estudio es presentar el singular interés de esta obra, y a la vez intentar un nuevo acercamiento a esa llamada literatura de reeducación de la Diáspora sefardí occidental, para ampliar ese concepto y mostrar la gran variedad de objetivos, acercamientos al judaísmo, autores y lectores que encierra; y sugerir, también, que ese canon no tuviera quizás una validez tan global como lo fueron las redes comerciales de la Nación que representa, sino que posiblemente refleje significativas particularidades vinculadas a cada comunidad de esa diáspora. Para ello, se ofrecerá 1) una visión de conjunto de la literatura judía vernácula de la Diáspora occidental, seguido por 2) una presentación del *Tratado* de David Mugnon, para terminar con 3) una apreciación de la singularidad de esta obra para la que servirá una comparación con los tratados *Certeza del camino* (1666) y *Espejo de la vanidad del mundo* (1671) de Abraham Pereira.

2. Biblioteca judía española-portuguesa de reeducación: una literatura por explorar

Existe hoy día una abundante bibliografía sobre la emigración, la actividad económica de los cristianos nuevos portugueses y españoles y el retorno de parte de ellos al judaísmo formal en comunidades fundadas en Europa o a lo largo de las rutas comerciales del Atlántico. También ha habido una investigación relevante sobre cómo aquellos cristianos nuevos —(judeo)conversos, “marranos”, *gente da nação*— se valieron de textos, para reconectar y reintegrarse con el judaísmo tradicional en las nuevas comunidades que fundaron; empezando por los estudios de Yosef Yerushalmi. En su monografía sobre Isaac Cardoso (1971) el historiador señaló la importancia de la voluntad

¹ En la literatura reciente también se emplean “Diáspora atlántica sefardí” o “Diáspora sefardí II” para distinguir la migración de trasfondo judeoconversa de la primera, relacionada con la Expulsión de España de 1492.

de vivir como judíos que hizo que algunos conversos, mientras residían todavía en España o Portugal estuvieran buscando informaciones entre la literatura cristiana a su disposición —ya que los textos de explícito contenido judío estaban rigurosamente prohibidos por la Inquisición. Así, el doctor Cardoso llegó no solo con intuiciones sino con una base de conocimientos judíos al gueto de Venecia, acumulados durante años previos a su salida de España; y una vez en Venecia pudo recurrir a una pequeña biblioteca de libros judíos en español y portugués que se habían venido imprimiendo en Ferrara, Venecia y Ámsterdam. En 1980, Yerushalmi volvió en un artículo influyente sobre la trayectoria de “reeducación del judaísmo” entre los anteriores conversos, y en él dedica una parte sustancial al papel que tuvo esta producción de libros judíos en lenguas ibéricas. La información propuesta en ese estudio ha venido complementándose con monografías e investigaciones de otros estudiosos como Kaplan (1975; 1980), Swetschinski (1982, 2000: 212-213 y 292-296) y Bodian (1997: 96-102). Paralelamente a esta línea de investigación histórica, social o intelectual habrá que mencionar la bibliográfica, desde la *Biblioteca española-portuguesa-judaica* de Kayserling (1890), pasando por importantes complementos y ampliaciones de Cecil Roth (1960), Silva Rosa (1933), Nahon (1981; 2003); Studemund-Halevy (1997a y b); Leon di Leoni (1997; 2002; 2003) y Den Boer (2003; 2006). Finalmente, cabe mencionar la monografía reciente de Benjamin Fisher (2020) sobre la cultura bíblica en la comunidad sefardí de Ámsterdam, que demuestra de una forma documentada y convincente la posición singular que ocupaba la Biblia en la educación de los ex conversos, desconocida hasta entonces en el mundo judío.

Resumamos ahora los elementos claves de ese proceso de reeducación a través de la investigación reciente. Si dejamos de lado una fase en la que conversos estaban en la búsqueda de su identidad religiosa, sus dudas interiores, presiones de familias o su entorno, conversaciones, experiencias de persecución, lecturas etc.: una vez decididos a practicar el judaísmo en comunidades de la llamada Diáspora sefardí occidental cobraban una importancia particular ciertos ritos de transición, entre los que se mencionan la práctica de ayunos, ceremonias de recepción en una comunidad, la adopción de un nombre judío, una nueva ceremonia de matrimonio —esta vez judío—, destacándose entre los hombres el rito de la circuncisión, muy vinculado a un concepto de “salvación del alma” de clara raigambre cristiana (Yerushalmi 1980, 160-164; Bodian 1997, 96-100).

Dado el carácter heterogéneo y no continuo de la migración conversa a las comunidades judías, la transición al judaísmo formal no seguía pautas fijas, sino representaba variaciones determinadas por coyunturas siempre específicas. Consideremos como un ejemplo a los primeros migrantes "portugueses" al norte de Europa, particularmente a Ámsterdam entre finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, que tendrían una cierta trayectoria común: llegaron, iniciaron sus actividades comerciales, exploraron la forma de profesar el judaísmo, trajeron rabinos de fuera, primero uno asquenazí, Uri Halevi de Emden, muy pronto seguido de otros sefardíes, David Pardo de Salónica e Isaac Uziel de Fez. Así un grupo de migrantes recibiría una instrucción y viviría una transición entre una parte de su vida en el catolicismo (exterior) y otra nueva, en el judaísmo normativo. Pero este primer ejemplo enseña que ni en esta migración cronológicamente y geográficamente circunscrita hay un patrón único: ya en los primeros años de esa vida judía entre los ex conversos hubo varios clanes, tres congregaciones, y rabinos de diferente extracción (Swetschinski 2000: 167-186).

En los grupos de migrantes, el proceso de transformación se diferenciaba entre mujeres y hombres, y en los últimos: entre mayores y jóvenes. Éstos últimos recibirían instrucción del hebreo e iban teniendo enseñanza religiosa. Pronto surgieron las *yeshivot*, que tendrían un extraordinario desarrollo en la comunidad sefardí de Amsterdam (Fisher 2020: 27-84). Ahora bien, ya que los que deciden migrar son en su mayor parte los adultos que seguirían sus actividades económicas en la Diáspora, está claro que para ellos una instrucción judía en hebreo exigía demasiado. Tenemos múltiples testimonios de la desventajosa situación de aprendizaje entre esos adultos, que se sentían demasiado mayores para recuperar la lengua sagrada —esa constatación es casi un tópico en los prólogos de la literatura hispanoportuguesa de los sefardíes: “y habiendo yo hallado tan tarde este buen camino, en mi tan impropio, de comprender los divinos misterios, faltándome aún el merecimiento de conocer las letras de santa”.²

Los ricos entre los nuevos judíos podían organizar su reeducación por su cuenta, con instructores privados o incluso fundando escuelas religiosas: la familia de los Pinto alquiló una casa para servir de sinagoga e hizo venir un *haham* —rabino— para instruirles (Bodian 1997: 97). El patriarca de los Pinto organizó una *midrash* o escuela con estudiosos judíos, y atendía sus discusiones; Isaac Penso, padre del escritor José Penso (de la Vega), fundó la *yeshivá Keter Torá* bajo la dirección del *haham* veneciano Saul Leví Mortera (Swetschinski 2000: 211); y Abraham Pereira hizo algo similar con la *yeshivá Tora Hor* bajo el *haham* Isaac Aboab de Fonseca (Swetschinski 2000: 211). Es de suponer que la parte de los estudios que atendían estos nuevos miembros era en sus lenguas maternas, principalmente el portugués. El rabino Samuel Aboab de Venecia reclamaba este tipo de estudio e instrucción para su comunidad, aunque no sabemos si llevó a realizarse (Yerushalmi 1980: 164). En Ámsterdam, en cambio, la educación a los adultos no era limitada a los ricos que la podían organizar, sino formaba parte de las actividades de las sociedades caritativas que tenía la congregación de Talmud Torá. Así, tanto en *Guemilut Hasadim*, cofradía dedicada al entierro de los muertos como *Honen Dalim*, la asistencia de los desvalidos, organizaban una forma de educación (Fisher 2020: 63-68).

La vida religiosa y la integración de los nuevos judíos gravitaba alrededor de la sinagoga, con sus servicios de sábado y fiestas; cabe destacar al respecto el importante papel de los sermones y de la personalidad de los rabinos. Empezamos a conocer mejor esas predicaciones por los estudios y publicaciones de los sermones de algunos rabinos principales de las comunidades sefardíes de Italia, Ámsterdam, Hamburgo y Londres. Aunque los sermones sufrieron un proceso de formalización y en su parte impresa fueron reflejando el nivel de estudios alcanzado por jóvenes rabinos (Den Boer 1996: 213-218, 259-260), son muy interesantes los testimonios que nos quedan de la predicación en las comunidades recién fundadas, atendiendo a las cuestiones que inquietaban a esos conversos que luchaban con las sombras de su pasado cristiano y con los desafíos de un judaísmo rabínico que les era poco familiar (Lieberman 2003; Saperstein 2005).

En cuanto a los libros, la imprenta acompañó las nuevas comunidades de la Diáspora sefardí occidental desde sus inicios y donde se daba la oportunidad. Es conocido el importante papel de la imprenta de Usque en Ferrara: la Biblia española y los libros de oraciones fueron el modelo de muchas reediciones realizadas en Ámsterdam, y casi paralelamente con Ferrara, también salieron oracionales y libros litúrgicos en Venecia. A

² Palabras de Abraham Pereira en el prólogo a su *Certeza del camino*, Ámsterdam 1666 (Cf. Méchoulán 1987: 50).

pesar de los numerosos estudios que ya aparecieron sobre esta imprenta, solo recientemente se ha destacado la singularidad de la publicación de la Biblia entera en lengua vernácula en el mundo judío, y vinculado con ello, la primacía de su lectura y estudio sobre el currículum tradicional en las escuelas judías casi exclusivamente dedicadas al Talmud o en general la tradición rabínica (Fisher 2020). En cuanto a su uso entre los nuevos judíos, sabemos que la lectura de la Biblia española de Ferrara o sus reediciones significaba el primer acceso al judaísmo. Así, Yerushalmi relata que cuando se presentó el converso Cristóbal Méndez a la comunidad sefardí de Venecia manifestando su deseo de ser judío, el rabino Moisés de Toledo le dio “la Biblia en romance” y discutió con él el Salmo 19:18. Una vez circuncidado y admitido a la congregación, le fue pasado un libro de rezos en español (Yerushalmi 1980: 162). Tener los libros de oraciones y las ediciones de *Humas con Parashiot*, la lectura semanal de Torá y Profetas según el calendario litúrgico, permitía a los nuevos judíos participar en los servicios de la sinagoga. Ahora bien, todavía no sabemos si estas lecturas en español en vez de hebreo sólo reflejaban la práctica de los ex conversos adultos y/o de las mujeres, o si seguía siendo costumbre incluso entre los que ya tendrían acceso al hebreo. Y, en cuanto a la circulación y lectura de esas biblias completas,³ hasta 1646 todavía impresas en tamaño folio —solo las ediciones de 1661 y 1726 tienen el formato más accesible de octavo, ¿cuántos miembros o cuántas familias realmente tendrían acceso personal a ese libro?

Si la Biblia y los libros litúrgicos pueden clasificarse sin mayores reservas como parte de esa biblioteca de reeducación para los ex conversos —habida cuenta de que parte del destinatario podía encontrarse entre lectores no judíos— el panorama se vuelve mucho más diferenciado para el resto de las ediciones. Es decir, si consideramos que en la Diáspora sefardí occidental surgió algo así como un canon vernacular al servicio de los nuevos judíos, este no es mera representación de un programa institucionalizado, sino reúne preferencias e intereses particulares, y guarda relación con circunstancias históricas y locales, como espero demostrar a continuación. Utilizo “canon converso” aquí como un conjunto de textos que forman el marco de referencias del judaísmo y de los intereses —aquí religiosos— de los sefardíes de origen converso y que se constatan mencionados, citados, o que aparecen en colecciones particulares; para reconstrucciones de tal canon hipotético remito a Swetschinski (2000, 210-213; 292-296; Den Boer 1996, 107-119) y a la contribución de Fernando Pancorbo sobre la lista de libros recomendados por Isaac de Matatía Aboab en el presente monográfico.

Un género de literatura judía de gran utilidad para los conversos que no estaban familiares con el judaísmo normativo está formado por los manuales y tratados sobre los preceptos de la ley judía (*halajá*) y su implementación diaria. Para este efecto, ya en 1569 se había imprimido en caracteres hebreos la *Mesa del alma*, que volvió a publicarse en 1609 en caracteres latinos en Venecia como *Libro del mantenimiento del alma*: una edición pensada para los conversos no familiares con la letra hebrea. Es una versión abreviada y práctica del *Shuján aruj* de Yosef Caro (1488-1575); en el mismo orden, pueden mencionarse el *Tesouro dos dinim* de Menasseh ben Israel —incluyendo una parte dedicada a las mujeres “senhoras de dua nação” (1645-1647, 2 vols.; 1710); uno de David Pardo, *Compendio de los dinim, hazán* de la comunidad sefardí de Londres (Ámsterdam

³ La biblia judía completa o Tenaj tuvo siete ediciones en español entre Ferrara 1553 y Ámsterdam 1762, todas en formato folio u octavo grande. Las ediciones de Torá con lectura de profetas (Humash con Parashiot) constituían la lectura litúrgica y se editaban en tamaño portátil en octavo.

1689), y otro de Abraham Vaez, *Árbol de las vidas*, destinada a la comunidad sefardí de Burdeos. Todos estos libros se presentan al lector nuevo judío, contienen una referencia tópica a su falta de instrucción, “como muchos ignoran el sagrado idioma” (Pardo 1689: XIX) y se ofrecen como manuales prácticos, algunos incluso en formato de bolsillo.

Otros libros sobre los preceptos como los de Abraham Farrar en colaboración con el *haham* Saul Leví Mortera (*Declaração dos 613 preceptos*, 1627) o de Isaac Athias, *Tesoro de preceptos* (Venecia 1627; 2a Ámsterdam 1649) tendrían una aplicación menos directa y un público más restringido: informan sobre la tradición rabínica e incluyen digresiones sobre su trasfondo o argumentan su aplicación. No es de extrañar que este tipo de literatura judía explicando el judaísmo normativo originara de rabinos y venía sancionado, incluso promocionado por las mismas comunidades sefardíes. Después de la Biblia y los libros litúrgicos, eran textos realmente canónicos.

Hay una literatura que tal vez no sería de reeducación en un estricto sentido por no tener un carácter práctico, pero que sí obedecía a urgencias de parte de rabinos de orientar a los nuevos judíos sobre el judaísmo tal y como se practicaba en las comunidades normativas. Son libros que informan a los ex conversos sobre el peso de la Ley oral o tradición rabínica, es decir, justifican la autoridad de los rabinos en la parte preceptiva de la vida religiosa. Es bien sabido como algunos de los nuevos venidos al judaísmo como un Uriel da Costa o Juan de Prado cuestionaban la validez de esa autoridad (Salomon, 1993; Proietti, ed 2005; Muchnik 2005). Así, desde la fundación de las nuevas comunidades se imprimen libros como *Sobre a obrigação dos sábios* (por Isaac de Castro, 1612), o el *Tratado da immortalidade da alma* (1623) de Samuel da Silva. *Nomología o discursos legales* obra del rabino veneciano Imanuel Aboab (c. 1555-1628),⁴ su defensa de la autoridad de la Torá y del Talmud, es quizás la obra más canónica en su género, publicada póstumamente en dos ediciones de Ámsterdam (1629 y 1727).

En una línea similar de urgencia se cuentan libros o panfletos que instan a los conversos de España y Portugal de vivir abierta y explícitamente como judíos en las comunidades formales y no demorar su salida por motivos económicos. O, una vez emigrados, no contentarse con la mera intención de ser judíos sin asumir el compromiso con la tradición preceptiva. Algunos de estos textos impresos, por ejemplo, del rabino itinerante Moisés de Toledo (Jerusalén, siglo XVII),⁵ o uno atribuido a David Nieto (1654-1728),⁶ destacan por el tono vehemente. Estos textos circularían brevemente, y no aparecen mencionados en textos o bibliotecas de los sefardíes de origen converso.

Dos obras de reflexión sobre la historia y el destino del pueblo hebreo, con un cuestionamiento específico de la persecución de los judíos en España y Portugal constituyeron también una lectura importante para los nuevos judíos. Me refiero a la *Consolação às tribulações de Israel* de Samuel Usque (Ferrara 1554 y Ámsterdam c. 1610), significativamente uno de los primeros títulos impresos en la Diáspora sefardí occidental, y *La vara de Judá* de Salomón ibn Verga (Ámsterdam 1640 y 1744). En la obra de Usque y en la traducción de la obra de Ibn Verga los lectores buscaban respuestas a sus inquietudes sobre sus sufrimientos recientes, la carga y responsabilidad del pueblo hebreo

⁴ Remito a la edición moderna realizada por Moisés Orfali (2007).

⁵ Autor de una *Carta amonestatoria, escrita en la santa ciudad de Jerusalem* [s.l.: 1627], desconocido bibliográficamente; y de *Devotas advertencias*. Francaforte [probablemente lugar falsificado]: 1641, donde expresa el mismo contenido de forma más sostenida.

⁶ Exhortación pía y severa a los hijos de Israel [Londres, c. 1705].

y la providencia divina: conocer y entender su historia era para los ex conversos también una forma de reconectar con la historia judía general. La presencia de las *Antigüedades judaicas* de Josefo Flavio (se había impreso en Amberes en 1554) en sus bibliotecas apunta al mismo interés. El interés por el martirio de los Macabeos entre judíos y conversos es otra muestra del afán de comprender la propia historia de persecución a través de personajes ejemplares del pasado (Den Boer 2018). Estas lecturas no conformarían un plan de reeducación, pero sí contribuían a que los conversos se “relinearan” como judíos.

Continuando con la instrucción más específicamente religiosa, en un nivel semi-institucional figuraría una literatura judía de traducción de grandes autores, resultado de proyectos personales de rabinos, a veces también apoyados por sus comunidades. Me refiero a las traducciones —en español y portugués— del tratado ético-devocional *Hovot halevavot* de Bahya ibn Paquda, cuya primera edición de Ámsterdam, 1610 se basa en la versión aljamiada de Isaac Formón, impresa en Salónica en 1569. La segunda traducción —portuguesa— de Samuel Abaz tiene un detalle intrigante. El rabino Moisés Rafael de Aguilar se sintió en la necesidad de “corregir” una parte del texto original de Bahya surgido en el mundo árabe para hacerlo más conciliable con las ideas sobre providencia y libre albedrío que tenían los rabinos en el siglo XVII (Den Boer 2018). El texto de Bahya con su insistencia en la religiosidad interior como base profunda para observar los preceptos rituales, tuvo una peculiar resonancia en los círculos de los nuevos judíos —y particularmente en el libro de David Mugnon que comentaremos a continuación.

Entre los clásicos traducidos figuran además el tratado *Menorat ha-maor* del judío español Isaac Aboab (c. 1300), con su título español *Almenara de la luz*. La traducción se debe al rabino Jacob Hages (c. 1620-1674) un sefardí oriental, que vivió diez años en Liorna donde publicó el libro en 1656; en 1708, se volvería a imprimir en Ámsterdam. Como el candelabro de siete brazos, está dividido en siete secciones sobre la conducta moral y religiosa con multitud de historias rabínicas (*midrash*): se hizo un compendio religioso y moral muy popular entre todos los lectores judíos – también, por supuesto, entre los nuevos judíos. De esta literatura ética y moral (el género se conoce como *musar* en la literatura hebrea) cabe mencionar otro título de un autor sefardí descendiente de los judíos expulsados de España: Moisés Almosnino y su *Hanjagat hajaim / Regimiento de la vida*, escrito en judeoespañol y publicado en caracteres hebreos en Salónica en 1564. Tres estudiantes religiosos de Ámsterdam hicieron una transcripción en letra romana, con ocasionales adornos de estilo, ya que consideraron que el judeoespañol original era difícil de entender para los lectores de su comunidad – a principios del siglo XVIII... La obra instruye a los jóvenes en su conducta ética y moral como un espejo de príncipes, mechada con erudición clásica a la vez que con dichos e historias de la tradición rabínica. Aunque no estaba dirigida a ex conversos, pertenecería a lecturas edificantes y amenas.

Un tratado del género *musar* que aparece casi siempre citado en obras sefardíes y que se documenta en numerosas bibliotecas sefardíes es el *Tratado del temor divino*, la traducción de uno de los tratados del *Reshit jojmá* del cabalista Eliyahu de Vidas (1518-1587), realizada por el rabino haham David Cohen de Lara de la comunidad sefardí de Hamburgo, impreso en Ámsterdam en 1633. El mismo rabino tradujo dos obras de Maimónides, su *Tratado sobre los artículos de la Ley divina*, una obra corta que resume los trece artículos de la religión judía (Ámsterdam: 1654) y el *Tratado de penitencia* (Leiden: 1660), de *Hilkot Teshuvá*, una parte del gran y popular manual rabínico *Misné Torá* que contiene instrucciones y reflexiones sobre la confesión de errores y el

arrepentimiento. Se ha mencionado repetidas veces que los temas de arrepentimiento y penitencia apelaron de forma particular a los ex conversos, angustiados de su vida anterior en el cristianismo, por lo que el tema de la penitencia aparece prominentemente en su literatura.⁷ Efectivamente en 1612 apareció una traducción previa *Libro de la teshubá*, de Samuel da Silva, como uno de los primeros impresos realizados para la joven comunidad sefardí de Ámsterdam. Pero es curioso que Cohen de Lara en el prólogo de su traducción se dirigiera tanto a los lectores "de nuestra nación" como "de las demás" (*Tratado de penitencia*: [6]); la referencia a las otras naciones sirve para recordarnos que algunos rabinos tenían también lectores cristianos en mente como hebraístas y teólogos interesados en el judaísmo. Menasseh ben Israel (1604-1657) con sus obras en español y latín es el perfecto ejemplo del "autor en busca de un público" (Swetschinski 2000: 296; Rauschenbach 2012). En su *Conciliador* afirmaba dirigirse a los ex conversos,⁸ pero está claro que la ambición de esta obra era llegar a un público mucho más amplio, como también lo confirma su traducción latina. Aún siendo obras pensadas para un público judío y gentil, las obras de Menasseh ben Israel y otras eruditas de rabinos como Judá León Templo, conformarían igualmente el canon de lectores ex conversos, porque satisfacían otro tipo de curiosidad sobre el judaísmo, sobre la Biblia y la historia del pueblo judío más allá de la instrucción básica. En ese sentido, también formarían parte de una reeducación judía, aunque estas no siempre habían sido planteadas así por sus autores y aunque apelaran a una capa de lectores más instruidos.

Como espero haber indicado, la literatura vernácula de expreso tema judío producida en la Diáspora sefardí abarcaba mucho más que la instrucción práctica o la apelación a la buena conducta religiosa. Entre las primeras publicaciones de la Diáspora sefardí se incluyó la *Visión deleitable* del autor judeoconverso Alfonso de la Torre, muy popular a finales de la Edad Media, que figura entre esos primeros títulos en español y portugués de la imprenta de Abraham Usque y Yomtob Atias en Ferrara (1554). Esta obra con su viaje alegórico por las ciencias culminando en la visión intelectual de Dios —con una base sólida en Maimónides— se volvió a publicar en dos ediciones realizadas en Ámsterdam en 1623 y 1663. El libro aparece frecuentemente citado por autores "judíos nuevos" —como David Mugnon—, pero es interesante observar que su religiosidad no es confesionalmente explícita. Curiosamente mientras que esta obra figura prominentemente citada en obras y bibliotecas de sefardíes, esta misma obra también fue mencionada por un converso que se arrepintió de haber vivido como judío y que volvió a conciliarse con la iglesia católica en su vuelta a España: dijo que su lectura le movió a retornar al cristianismo... (Muchnik 2002).

En todo este canon converso y de instrucción hay que mencionar un extenso corpus de textos apologeticos y de controversia cristiana-judía, manuscritos en su mayor parte por el potencial conflictivo que tenía esa literatura en la sociedad mayoritaria cristiana (Wilke 1996, 2014, 2018). En géneros populares y literariamente eficaces como tratados, diálogos, sermones y poesía, autores judíos recorrían los lugares comunes de la polémica religiosa, la interpretación de las profecías, la figura del mesías etc. Los autores más presentes eran

⁷ Cf. también el comentario de Swetschinski sobre el impacto del mesianismo de Sabbatai Sevi entre los nuevos judíos, donde relaciona la atracción de los ritos penitenciales entre ellos con su trasfondo católico ibérico (Swetschinski 2000: 313-314).

⁸ *Conciliador*, Ámsterdam 1632: "va esta escritura en la pobreza de mi romance, porque escribo [...] pretendiendo aprovechar a los señores de mi nación española a quien dedico esta obra." [7].

Saúl Leví Mortera, Isaac Orobio de Castro, al lado de los anónimos *Diálogos de Marrakesh* y de Andrés y Obadiah (Wilke 2014, 2018), mientras que por su carácter erudito y jocoserio a la vez destaca Abraham Gómez Silveira (Brown & Den Boer 2000, Den Boer 2016; Den Boer 2019). La gran novedad de esa literatura de controversia era el uso de la lengua vernácula, de géneros literarios y retórica contemporáneos y una ficcionalización para hacer de los argumentos una materia viva que hablaba no solo a rabinos o teólogos, sino a muchos lectores legos también. Concebida para reafirmar a los nuevos judíos en su identidad religiosa, podría considerarse como “cursos de perfeccionamiento” antes que reeducación, y ello explicaría que la mayor parte circula en fechas relativamente tardes, entre finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII.

No podemos concluir esta parte sobre el canon de literatura en español y portugués de los sefardíes de origen converso sin tomar en cuenta la literatura no-judía que también leían. No me refiero aquí a los textos no religiosos que autores sefardíes produjeron en la Diáspora, tanto para consumo interior como dirigidos a un público general, aunque esa dimensión “mundana” formaba parte importante de la cultura cosmopolita de los miembros de la *nação* (Swetschinski 1982; Den Boer 1996). Se trata de la literatura española y portuguesa en general, la atracción que ejercieron los grandes autores como Cervantes, Lope, Góngora y Quevedo, o de la parte portuguesa Camões y Vieira, para nombrar solo algunos autores. También los sefardíes occidentales nacidos ya en la Diáspora seguían comprando y leyendo esa literatura, que no era difícil de conseguir en Europa y que podía incluir los últimos títulos. Ahora bien, como canon, es decir un marco de referencia para los judíos nuevos, hay que señalar la significativa presencia de literatura espiritual española y portuguesa. Esa literatura no solo proporcionaba modelos estéticos a imitar en la Diáspora, sino también ofrecía una visión filosófica o devocional que apelaba a los lectores. El autor que siempre viene mencionado a este respecto es Luis de Granada —varios conversos se inspiraron en sus obras para volver al judaísmo (Méchoulan 1987: 70)—, y también aparecen con frecuencia el autor ascético Diego de Estella y el portugués Fonseca, autor del *Tratado del amor de Dios*.⁹

3. Un Tratado místico surgido del gueto de Venecia

El *Tratado de la oración y meditación y conocimiento propio [y] del Dio* que presentamos aquí causaría una primera impresión doble en el lector actual: la mención de “el Dio” apunta inequívocamente al ambiente sefardí; es la manera de referirse a Dios en judeoespañol, y también en gran parte de la literatura religiosa española y portuguesa de los sefardíes occidentales, por influencia de la traducción bíblica de Ferrara. Por otra parte, el título parece remitir al popular *Tratado de la oración y meditación* (1587) del santo franciscano Pedro de Alcántara (1492-1562), que es a su vez una versión abreviada y portátil del *Libro de la oración y meditación* (1599) de fray Luis de Granada (1504-1588). ¿Tendríamos aquí otro libro judío nuevo que transpone un contenido cristiano a un marco judío, al igual que en los tratados *La certeza del camino* (1666) y *Espejo de la vanidad del mundo* (1671) del ex marrano Abraham Pereira?

⁹ Véase el artículo de Fernando Pancorbo en este volumen.



El libro de David Mugnon ha pasado prácticamente desapercibido por los estudiosos: el libro es mencionado por el hebraísta Johann Christian Wolf con una breve descripción de su contenido (1715, III: 505b, 200) noticia que ha sido posteriormente recogida por Kayserling, con copia de errores, asumiendo que el autor David Mugnon era rabino y que hubiera muerto en 1629 (1890, 75).

La falta de atención puede que explique por la extrema rareza del libro, del que hoy día solo constan dos ejemplares, uno en la biblioteca de Ets Haim y otro, que perteneció al fondo del rabino Abraham Berliner (1833-1915), incorporado ahora a la biblioteca universitaria de Frankfurt. Sin embargo, desde 2006 el libro se encuentra digitalizado como parte de la colección *Sephardic Editions* (IDC/Brill),¹⁰ y el ejemplar de Frankfurt también está disponible en forma digital, por lo que el acceso al libro ya no es ningún obstáculo.

¹⁰ Ofrezco aquí el link: <https://brill.com/view/db/seeo>

7

es la vera e Diuina Contemplacion, que nos vne
 Y a pega con nuestro benigno e amoroso Sennor, e
 assi vnilde ments pido perdon a todos Sennor Ha
 Hamis Ieneralmiente a los, que vieren, o ieren
 dixer que passa tanto adelante mi atreuimiento,
 de querer escreuir, estes tosco i breue descursio; Y
 auiendo pedido la aiuda e fauor del Dio con el qual
 a punto i senallo, las partes i su valor. Y qui la
 tes. De la Oracion Vocal, Meditacion i Con
 tenplacion, dixienda i senaliando en algun modo.
 Su valor para que qualquiera mas deuoto i animo
 so, que quisere pasar adelante de lo que ordina
 riament. usamos; por que de la Virtud la maior
 Virtud es siempre precurar ir adelante, i mucho
 mas lo deuemos Hazer. Por amor del Dio: que
 por el ciego amor propio; Y natural, el qual sien
 pre quiere i precua ir acrescentando, i pasar ade
 lante: i muy adelante, exemplo se vno tiene
 ducati 100. precua 200 de 200. quiere 400.
 de stos dezca 800. luego 1600. ino se contentara
 quando niuere 3200. por que Iamas se satisfaze
 nuestro dezo siempre precua auer mas. Y passar
 adelante oxala lo mesmo hizieramos, per amor,
 e seruitio del Dio, como por el propio, el qual co
 mo digo se pudiere alga la lin: que es acste modo
 doblar siempre a vn que se adelante; a Hazer i
 conplir lo que senallan. Los 64. cassas del xadres.
 que.

La lectura del volumen presenta, sin embargo, serios obstáculos, ya que parece ser una desafortunada acumulación de la ortografía deficiente del autor y frecuentes lecturas erróneas de su impresor italiano Giovanni Imberti, sin que hubiera un proceso de corrección posterior por el autor. Mugnon, quien en el texto refiere varias veces a sus largos viajes y actividades mercantiles, escribe en un español afectado por el portugués —una hibridez frecuente entre los sefardíes occidentales—, y probablemente también por el italiano. Se disculpa varias veces por su tosca escritura, además de no haber gozado una educación formal: “sin letras hebraicas ni latinas ni griegas” (5). El resultado es un texto con múltiples errores de ortografía —aún respetando la variedad en la ortografía de la

época—, además de anomalías léxicas y gramaticales y una puntuación arbitraria. En el marco de la siguiente presentación no podemos comentar estas peculiaridades en detalle, baste mencionar que el texto ha requerido de múltiples correcciones y anotaciones para ser legible.

Con todo, el *Tratado de la oración y meditación y conocimiento propio del Dio* es un libro de cierto esmero tipográfico, impreso en cuarto, con una portada grabada de estilo arquitectónico con la marca del impresor Imberti, empleo de ornamentos tipográficos y filetes y una disposición artística de epígrafes o últimas partes de capítulo. Comento estos aspectos, porque se podría pensar que su contenido, su insistencia en la oración mental y la mística, fuera controvertido y así el libro pudiera ser resultado de prisas y de clandestinidad. No me parece el caso, ya que el autor recurre a un impresor que había publicado varios libros para los sefardíes de Venecia y que aparece con su escudo y nombre en la portada.¹¹ Otro detalle es la mención “Con licencia de superiori”. Aún sabiendo que tales afirmaciones podían ser estrategias retóricas para vender el libro —piénsese en la famosa “vista y examinada por el Officio de la Inquisición” que acompañaba la impresión de la Biblia de Ferrara— no hay que descartar que el curioso texto de Mugnon hubiera sido aprobado por los rabinos de la comunidad sefardí de Venecia.

El arranque del libro, su dedicatoria “al muy sublime y excelentísimo rey y profeta David” parece insertarse en el género de los tratados religiosos ascético-morales que conocemos de entre los sefardíes occidentales. El autor empieza por mencionar como muchos hombres toman grandes riesgos para obtener riqueza y honras temporales e insta en procurar mejor las riquezas eternas, como “siervos y temientes del Dio” —un discurso muy similar al que se ve en obras como el *Tratado del temor divino* de Eliau Vidas, traducido por David Cohen de Lara o los libros de Abraham Pereira, *La certeza del camino* (1666) y *Espejo de la vanidad del mundo* (1671), para mencionar solo algunos. Tras la invocación de la protección contra la crítica, dedicado al rey David, un recurso tópico que también aparece en muchos textos, el autor revela algunos detalles de naturaleza autobiográfica: estando en las Indias recibió un alumbramiento de Dios que le obligó a dejar los negocios y dedicarse a la escritura.

En el prólogo el autor recurre a la metáfora de la luz de Leone Ebreo, autor que citará a lo largo de su obra, para comunicar a sus lectores que Dios a veces “da gloria a un vil y rudo sujeto para que perciba cosas altas y elevadas”, incluso permitiéndole el grado de la profecía. Se da cuenta de la osadía de esta afirmación, disculpándose por su poca cultura y el atrevimiento no solo de escribir, sino de dedicarse a la mística. Vuelve sobre la idea expresada en la dedicatoria, la permanente búsqueda de bienes materiales del hombre, presentando como alternativa la búsqueda de aumento espiritual en una trayectoria ascendente de oración, meditación y contemplación, con el ulterior objetivo de “apegarse con su Divinidad” (9).

Tras dos enumeraciones sobre las calidades de la oración en una cadena de epítetos con finalidad retórica y mnemotécnica, Mugnon divide su tratado de oración mística en tres partes, cada una dividida en seis capítulos. Me limitaré a dar un resumen de su contenido, que por cierto merece un tratamiento detenido que ofreceremos en otra parte.

¹¹ Así, he podido encontrar títulos impresos sobre las mismas fechas de nuestro Tratado en worldcat.org entre ellos *Precetti d'esser imparati dalle donne Hebreo* [הנהגות הנשים מצות, הלכות, נדה, חלה, חלה, הנהגות הדלקת, ארץ ודרך] Venecia: Imberti, 1652; o *Ma'aseh Hiya* de Moisés Zacuto, Venecia: Imberti, 1651; y *Sefer tuv-ha-arets*, por el mismo Zacuto. Venecia: Imberti, 1655.

En el primer tratado define la oración, desde la “vocal” como la conocerían y practicaban sus lectores judíos: tanto las oraciones que requieren de la presencia mínima de 10 hombres (*minhan*), como la oración personal. En seguida afirma la superioridad de la oración solitaria —no solo personal, sino la que se practica alejado de los demás. Refiere a su propia experiencia, rezando de día y noche, no de un libro, sino improvisando (11-12). Es también en esta parte donde revela otros detalles personales: arrepintiéndose de no haber siempre usado de la virtud de la meditación, afirma que fue un viaje del Perú al puerto de Huatulco en la Nueva España, en medio de tormentas y sufrimientos, el que le movió a hacer penitencia y tornar a Dios.

El segundo tratado versa sobre la predisposición y manera de practicar la oración y meditación. Estas siempre han de realizarse con la doble conciencia de la propia insuficiencia frente a la absoluta grandeza de Dios. Aquí encontramos elementos conocidos del pensamiento ascético: la “hediondez insoportable y asquerosa” del cuerpo humano, la meditación intensa sobre la fragilidad y mutabilidad de la vida. La conciencia del tiempo y la necesidad de que hubiera un principio del tiempo lleva a reconocer la existencia de Dios, para la que el autor emplea varios textos, entre ellos de Leone Ebreo, Menasseh ben Israel y de Cohen de Lara, traductor del *Tratado del temor divino* (1633). Esa conciencia convence al pecador arrepentido de emplear el tiempo para hacer buenas obras, que pueden hacer el tiempo eterno.

El tercer tratado versa sobre la meditación y su técnica, con la viva imaginación de la grandeza de la creación divina y con indicaciones visuales y espaciales que recuerdan las técnicas de meditación de los ejercicios espirituales:

Con viveza y atención de su buen discurso mira las cosas que considera como presentes y cercanas con la imaginación, corre todo el mundo, baxa a los abismos, sube al cielo, llega a la silla de la soberana Majestad, considera la gloria de los bien aventurados, discurriendo de una en otra cossa hasta enterarse en la fe de lo que dizen y dezea (84).

El autor distingue la meditación del pensamiento, pues no se trata de un proceso intelectual sino del movimiento vehemente del alma que llega así, con la gracia divina, a la “vera contemplación, que es una elevación espiritual que se una y apega el alma con el mismo Dio, con lo que en esta vida puede llegar a un pequeño punto primicia de la gloria que el tal ha de tener en la eterna (92).

Aunque en un contexto católico de la época tal vez no llamara la atención, este discurso es único en la literatura de los sefardíes occidentales y posiblemente en la literatura judía de la época. El autor parte de una experiencia personal de intensa oración, de un estado de gracia y de unión mística a la que quiere instruir a sus lectores. Mugnon es consciente del misticismo judío de su tiempo, alude a los cabalistas de Safed y Tierra Santa, aunque no menciona nunca el nombre de la cábala; pero expresa que su acercamiento corresponde a los humildes devotos que no saben descifrar “los secretos y caracteres de las letras” —los cabalistas— sino que se sienten inflamados “en amor del Dio con grande afecto y con toda su voluntad”, procurando “acercarse y apegarse con el Dio Bendito”. En varios lugares, el autor expresa que esta forma de devoción a la que llama “ley del entendimiento” o “ley del seso” es superior a la observancia de la “ley escrita” (la Torá) o la “ley oral” (Talmud), con algunas notas de atrevida crítica a la estricta observancia de los preceptos:

Haviendo en nuestros tiempos tantos y virtuosos hombres de buen yudesmo y entendimiento, sirvan a nuestro Señor por tradición solamente, y que oiga y entienda de algunos que la esencial virtud o *misbá* para nuestra beatitud o perfección es beber bino casser y los señores Hahamis en meldar en congregación o en estar contrastando toda la vida sobre algunos Denis, trabajando de noche y de día, buscando la significación y raíz de ellos, deteniéndose en ello sin jamás precurar pasar adelante para coger el dulce y sabroso fruto que aún en esta vida cogen y gozan los apegados con el Dio Bendito por la verdadera vía de la elevada meditación y contemplación (104-105).

Según Mugnon, algunos se exceden pues en atribuir importancia al consumo del vino *casher* o rabinos dedican demasiado tiempo (“toda la vida”) en ponderar algunos *dinim* o preceptos en infinitas consultas y especulaciones —rabínicas— en vez de buscar a Dios por la meditación y contemplación. El lector se pregunta si estas afirmaciones no se toparán con censuras por parte de la autoridad rabínica de su comunidad, porque arriesga socavar uno de los pilares de la ortodoxia judía.

El libro de Mugnon es, sin embargo, único en otro sentido, porque el autor relata varias experiencias con los rabinos de su comunidad sefardí. Así comenta con detalle un sermón que oyó de *haham* Moisés ben Mordecai Zacuto (1625-1697), activo en Venecia entre 1645 y 1673 (10), otro de *haham* Abram Lumbroso, a quien cita en un párrafo entero (14), y también de Simone Luzzato (1583-1663) (20) y León Módena (1571-1648) (61). Aunque no puedo establecer con certeza si Mugnon escuchó en persona a todos estos rabinos, todos estaban presentes en los años en que él debió vivir allí. No solo nos refiere preciosos detalles sobre cómo un congregante percibiría la voz de esos rabinos, sino en otro pasaje alude a que tenía un trato con los mismos. Al oír sobre el caso de un joven que él había conocido en Nueva España y que estaba tan encendido de amor de una dama que al cantarle una canción se murió de su vehemente pasión, el autor dice que consultó con sus rabinos si ello era posible y le aseguraron que sí:

Estando asentado en una silla cantando y garga[n]teando¹² y en un concepto muy amoroso, lo hizo con tal acción, con tanta eficacia y fuerza y con tan grande vehemencia del alma que quedó absorto en éxtasis: abandonó y desamparó al triste cuerpo haciendo algunos visajes, sin desir palabra, quedó muerto. Demandé a algunos señores *Hahamis* nuestros teólogos; los tres dellos me dijeron sería realmente, dando razones bastantes, y dos señores médicos lo mismo que es como también prueba León Hebreo que en el amor humano puede[n] haber arrobamientos y levamientos,¹³ quedarse en éxtasis y abandonar el alma al cuerpo y asistir el

¹² Gargantear, DA: “cantar haciendo quiebro en la voz con la garganta”.

¹³ Levamiento > levantamiento. Posiblemente de portugués “levamento”, con el significado de “elevación” en este contexto místico.

amante más donde ama que donde anima probando con parecer de graves autores (119-120).¹⁴

En suma, parece que el autor del *Tratado* estaba bien integrado en su comunidad y que tenía un trato franco con sus rabinos, y por lo visto su experiencia espiritual fue tan intensa que no se detuvo en querer comunicarla a los demás. No sabemos si la concepción religiosa de este autor es única en la Diáspora de los sefardíes occidentales, o si correspondía con el clima espiritual (neoplatónico, cabalístico, etc.) de esos años en Venecia; está claro que texto y contexto merecen un estudio detenido.

4. Fuentes y lecturas: dos acercamientos al canon converso

En la parte final de esta presentación del *Tratado de la oración y meditación y conocimiento propio [y] del Dio* propongo comentar, aunque sea de forma breve, el texto de Mugnon en relación con ese canon en lengua española y portuguesa mencionado anteriormente. Quiero demostrar como unos autores y obras muy frecuentemente citados son invocados con motivaciones muy diferentes. En esta muestra me limitaré a los Salmos de David, al *Tratado del temor divino* y al empleo de literatura espiritual cristiana por parte de autores de origen converso, Abraham Pereira (c. 1644-1699) y David Mugnon.

No es de extrañar que el libro de los Salmos se cuenta entre los más populares textos bíblicos, precisamente en una época, los siglos XVI y XVII que atestiguan una devoción moderna, personal, a partir de la propia experiencia religiosa. Como libro que evoca la relación entre el yo lírico y su Dios, o entre el pueblo de Israel y su Dios, y que recorre todas las emociones desde la angustia, la soledad y el gozo, muchos conversos se identificaban con su contenido, invocando a Dios en las cárceles inquisitoriales o agradeciéndole los favores por haber conseguido la libertad. Las traducciones poéticas de los Salmos de David Abenatar Melo, impresos en Hamburgo en 1626 y de Daniel Israel López Laguna, de Londres 1720, muy diferentes entre sí, son buenos ejemplos de ello (Fine 2009). En el tratado ascético de Abraham Pereira, *La certeza del camino* (Ámsterdam 1666) el de los Salmos es el libro más citado: con unas 100 citas aparece el doble de las veces que Proverbios, el siguiente libro más citado. En *Tratado de la oración y meditación y conocimiento propio [y] del Dio* considerablemente más corto, los Salmos con invocados también más de 100 veces. Sin embargo, el uso varía considerablemente. Ambos autores citan Salmos que narran la grandeza de Dios, pero donde Pereira frecuentemente evoca el desamparo y la fragilidad humanos en Mugnon predomina la expresión de gratitud y cercanía a Dios. Si se nota en seguida la diferencia entre el tono penitencial de las obras de Pereira y el agradecido de Mugnon, es también notable cómo Pereira utiliza los Salmos para apoyar la autoridad divina y la obediencia a la Ley (y a la autoridad rabínica):

“Pielagos de aguas descendieron de mis ojos porque no guardaron tu Ley <Ps 119:136>” (Méchoulán, 312)

¹⁴ El autor remite al diálogo tercero de *Diálogos de amor* de Leone Ebreo, al que llama siempre Leon Abravanel.

“Denunció sus palabras a Jacob, sus fueros y juizios a Israel, no hizo así a todas las gentes” <Ps 147,[19]> (Méchoulán, 114)

Mientras que Mugnon emplea al rey David como ejemplo de la búsqueda mística de Dios:

Porque el grande afecto de amor haze tranferir y pasar el amante en la cosa amada y piadosamente se puede creer en la dichosa y buena alma que ama al Dio con verdadero afecto de amarse a una y apegar con su divindad, como se prueba del santo salmista que dize “apegarme en el Dio me es bueno, me es grato y suave y deleitable <Ps 73:28>” porque el amor nos apega con la divindad y así lo prueba bien aquel divino filósofo León Abravanel (120).¹⁵

Pereira y Mugnon también son autores que se apoyan con frecuencia en *Reshit jojmá* el tratado del cabalista Eliyahu Vidas (1518-1587), del que el rabino David Cohen de Lara de Hamburgo tradujo la parte sobre el *Temor divino*, que recalca la disposición humilde y de reverencia que debe tener el creyente ante Dios, dejando fuera que su otra parte cabalística-mística, entre las que figura “las puertas del amor”, contrapartida del temor.¹⁶ El *Tratado de temor divino* es así un ejemplo de la literatura ético-moral en su vertiente exhortativa, y en este sentido es interpretado por Pereira, que copia partes enteras del libro, siempre partiendo de los pasajes más intimidatorios del libro:

Considere juncto con esto que el peccador en la muerte es más miserable que los brutos y animales irracionales, Porque esos con ella se acaban ni tienen mas que padecer, justicias que passar, suplicios que llevar; pero el hombre malo en la vida no la tiene, pues es llena de trabajos, pezares y disgustos; y en la muerte, quando le parece va a descansar (como lo es realmente si en sercicio de su Criador se ha empleado y exercitado) empieça su tormento e inquietación, porque, con ásperos castigos, más rigurosos que la misma muerte, le flagelan quando, por malo, es reprovado y condemnado del divino tribunal. El primero tan horrendo como grave es el de la sepultura que es muy terrible y penoso (1987, 268).¹⁷

Para dar tan solo un ejemplo. Mientras, David Mugnon no emplea el *Temor divino* para amonestar, sino para alentar a los creyentes:

¹⁵ El autor remite a Salmo 73. La cita es una *amplificatio* del versículo 73:28.

¹⁶ Cf. H. Méchoulán en su edición de *La certeza del camino*: “Es sorprendente que el traductor español no haya adaptado más que este texto, privándole así de su contrapartida, la *Puerta del amor*, contrariamente a lo que desde el Talmud es habitual. Esta amputación o selección constituye un testimonio de la importancia de las penas de ultratumba entre los sefarditas” (72).

¹⁷ Esta cita proviene de la página 146 del *Tratado del temor divino* (1633).

Permanecerá en beatitud para siempre de siempre, que viene a ser lo que nos dice el referido *Tratado del temor divino* sobre aquel verso “Temor de Adonay acresentán días y años de malos se acortan <Pr 10:27>”. A los buenos no solamente se acresentan temporalmente, mas para la eterna vida hazen el tiempo eterno y perdurable (63).¹⁸

Finalmente, unas observaciones sobre el empleo de fuentes cristianas en ambos autores, para destacar de nuevo la manera individual de cada autor en su manejo. Abraham Pereira ha sido frecuentemente señalado como el autor *marrano* tan imbuido de su experiencia y sus lecturas cristianas que grandes partes de sus dos tratados están tejidos de plagios extensos de la literatura ascética y moral cristiana, en particular de la *Introducción al símbolo de la fe* y la *Guía de pecadores* Luis de Granada y del *Libro de la vanidad del mundo* de Diego de Estella. Pereira utiliza estos textos siempre al servicio del judaísmo, a veces con ligeras adaptaciones “a lo judío” y sin mencionar su procedencia.¹⁹ En David Mugnon, también se detectan fuentes cristianas, de nuevo Luis de Granada al que alude como “un gran filósofo”, Pedro Sánchez, *Historia moral y filosófica*, Juan Bretón, *Mística teología y doctrina*, y Luis de la Puente, autor de las *Meditaciones sobre los misterios de nuestra santa fe* (1604). La actitud es, sin embargo, diferente, ya que Mugnon afirma varias veces que toma de aquellos textos lo que más le viene a propósito: predominantemente utiliza a autores judíos como Leone Hebreo, Paquda, Cohen de Lara, Menasseh ben Israel. No sé si identificaba también la *Visión deleitable* como un texto judío, menciona a su autor como “un eminente sabio y grave autor” (91). En cuanto a los autores cristianos, asimila su contenido sin reservas, sugiriendo que “devía de ser el autor de los nuestros, porque tan santas palabras me parecen non caben en estraño sujeto” (16). Así también se refiere al famoso ermitaño Gregorio López de México, de cuyo caso Mugnon había oído decir mientras estaba allí. Expresa su profunda admiración por la vida santa de López, al que también acerca al judaísmo aún sabiendo que no lo era: menciona que fue preso dos veces por la Inquisición, que “su vivir era de judío” y que incluso sin ir a Tierra Santa uno puede retirarse para hacer vida de meditación y contemplación (113). Mugnon expresa varias veces su respeto a quienes no son judíos:

Aunque no sean de los nuestros o de estos regulándose en la Ley del entendimiento, me parece imposible sean idólatras como han de creerlo que repugna la razón y entendimiento. Ciertamente conocen la verdad y en secreto aman y sirven al Dio verdadero, como se puede coligir de las siguientes palavras que en un libro espiritual hallé escrito en mis papeles y recopilé (114).

¹⁸ La cita proviene del capítulo sobre el tiempo y la fugacidad (cap. 24, p. 95, del *Tratado del temor divino*, donde el autor insta al creyente a emplear bien su tiempo. Vidas reflexiona sobre las obras de los buenos y de los malos y las consecuencias de las acciones después de la muerte. Mugnon insiste más en el premio para los buenos.

¹⁹ El estudio de Henry Méchoulan que acompaña su edición de *La certeza del camino* comenta ampliamente el uso que Pereira hace de fuentes cristianas, también en el área del pensamiento político, donde invoca a autores antimachiavélicos españoles como Saavedra Fajardo, Quevedo o, sobre todo, Juan Márquez (66-83).

El libro al que alude es la *Mística teología* de Juan Bretón. En suma, Mugon presenta una sorprendente apertura a mentes afines no-judías y en ninguna instancia presenta una visión exclusivista del judaísmo. La manera en que se acerca a otros, siempre es en la medida en que puede encontrar terreno común o no y así aparece que de la misma manera en que toma distancia de rabinos casuistas se acerca a cristianos dedicados a la meditación y contemplación. Tal vez influyera en la actitud de Mugnon el hecho de estar familiar con el judaísmo desde joven, y por consiguiente no tener una trayectoria doble cristiana y judía como Pereira. La seguridad sobre su propia identidad podía hacer a Mugnon más receptivo hacia los que no fueran de su religión.

5. Conclusión

Hemos ofrecido un repaso amplio de un conjunto de textos escritos por y para los sefardíes de origen converso, llamado a veces una biblioteca judía en español y portugués o de reeducación. Tras mencionar unos textos de transición, versiones vernáculas de la Biblia y de libros litúrgicos que permitieron a los nuevos judíos venidos de los reinos de España y Portugal a participar en el culto religioso, ya que no conocían ya el hebreo ni el judaísmo normativo comentamos en un orden de necesidad y urgencia instructivas para estos judíos nuevos los manuales de los preceptos, los tratados sobre el judaísmo y toda una serie de obras entre históricas, eruditas, apologéticas o ético-morales. Títulos de cada de estas áreas conformaban un canon, un marco de referencia, para aquellos conversos escindidos de la tradición viva del judaísmo; ese canon judío se completaba también con obras espirituales de autores católicos que eran apreciados por su apelación a la misma experiencia religiosa. He argumentado que ese canon a pesar de estar presente en muchas citas y en bibliotecas, obedece a intereses e interpretaciones muy variadas, por lo que merece un estudio profundizado.

Un libro largamente desconocido hasta ahora, el *Tratado de la oración y meditación y conocimiento propio [y] del Dio* (1654) del autor sefardí veneciano David Mugnon presenta un gran interés por ofrecer una mística judía sobre modelos neoplatónicos y cristianos contemporáneos en un contexto, el de Venecia, de gran popularidad de la Cábala. También por lo que encierra de experiencia personal del autor, así como por los detalles que proporciona sobre la comunidad sefardí de su tiempo, el libro constituye una aportación original y única.

La comparación con dos conocidos tratados de Abraham Pereira con el *Tratado* de Mugnon ilustra como unos autores y textos muy populares entre los judíos sefardíes occidentales han sido entendidos y utilizados de formas muy distintas, que podrían corresponder con actitudes o con coyunturas culturales e históricas diferenciadas, justificando una examinación detenida de ese “canon converso”.

Obras citadas

- Aboab, Imanuel. *Nomología O Discursos Legales*. Moisés Orfali (ed.). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2007.
- Acosta, Uriel. *Examination of Pharisaic traditions = Exame das tradições phariseas: facsimile of the unique copy in the Royal Library of Copenhagen*. Herman Prins Salomon (ed.). Leiden: Brill, 1993.
- Bodian, Miriam. *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- Brown, Kenneth, y Harm Den Boer. *El barroco sefardí: Abraham Gómez Silveira, Arévalo, prov. De AvilaÁvila, Castilla 1656 – Ámsterdam 1741: estudio preliminar, obras líricas, vejámenes en prosa y verso y documentación personal*. Kassel: Reichenberger, 2000.
- Den Boer, Harm. *La literatura sefardí de Ámsterdam*. Alcalá de Henares: Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes, 1996.
- . *Spanish and Portuguese Printing in the Northern Netherlands 1584-1825. Descriptive Bibliography*. Leiden: IDC, 2003.
- . *Sephardic Editions, 1550-1820: Spanish and Portuguese Books Written and/or Published by Sephardic Jews of Early Modern Europe*. Leiden: Brill, 2006.
- . “La controverse religieuse d’Abraham Gómez Siveira contre Isaac Jaquelot. Le discours jocoserio d’un exilé dans la République des Lettres”. Myriam Silveira (ed.). *Esilio e persecuzione. Exil et persécution. Sguardi incrociati su ebrei e ugonoti*. Roma: Aracne Editrice, 2016. 67-81.
- . “Samuel Abas and His Portuguese Translation of Bahya’s Duties of the Hearts: A Particular Form of Censorship and Cultural Transfer”. Harm den Boer, Carsten Wilke y Anna Menny (eds.). *Caminos de Leche y Miel. Jubilee Volume in Sephardic History Honoring Michael Studemund-Halévy* (vol. I). Barcelona: Tirocinio, 2018. 142-80.
- . “Literary Discourse between the Eternal Validity of the Torah and Philosophical Doubt: The Polemical Writings of Abraham Gómez Silveira (1656-1741)”. Mercedes García-Arenal y Stefania Pastore (eds.). *From Doubt to Unbelief: Forms of Scepticism in the Iberian World*. Cambridge: Legenda, 2019. 237-50.
- Di Leone Leoni, Aron. “New Information on Yom Tob Atias (Alias Alvaro Vargas): Co-Publisher of the Ferrara Bible”. *Sefarad*, 57, 2 (1997). 271-276.
- . “The Orden de Oraciones de Mes Arreo (Ferrara 1555) and a Bakasah Composed by Abraham Usque”. *Sefarad*, 62-1 (2002). 99-124.
- . “Il Sedur de Oraciones de mes di Yom Tob Atias (Ferrara 1552)”. *Sefarad*, 63-1(2003). 89-117.
- Dias, Estêvão. *The Marrakesh Dialogues: A Gospel Critique and Jewish Apology from the Spanish Renaissance*. Wilke, Carsten (ed.). Leiden: Brill, 2014.
- Fine, Ruth. “The Psalms of David by Daniel Israel López Laguna, a Wandering Marrano”. Kevin Ingram (ed.). *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*. Leiden/Boston: Brill, 2009. 45-62.
- Fisher, Benjamin E. *Amsterdam’s People of the Book Jewish Society and the Turn to Scripture in the Seventeenth Century*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2020.

- Kaplan, Yosef (ed.). *The Portuguese Jews of Amsterdam in the 17th Century. Exhibition to Mark the 300th Anniversary of the Inauguration of the Portuguese Synagogue in Amsterdam*. Jerusalem: Jewish National and University Library, 1975.
- . *Treasures from the Library Ets Haim/Livraria Montezinos of the Portugees Israëlitisch Seminarium Ets Haim, Amsterdam*. Jerusalem: Jewish National and University Library, 1980.
- Kaysersling, Meyer. *Biblioteca española-portuguesa-judaica: dictionnaire bibliographique des auteurs juifs, de leurs ouvrages espagnols et portugais et des oeuvres sur et contre les juifs et le judaïsme: avec un aperçu sur la littérature des juifs espagnols et une collection des proverbes espagnols*. Estrasburgo: Trubner, 1890.
- Lieberman, Julia Rebollo. "Sermons and the Construct of a Jewish Identity: The Hamburg Sephardic Community in the 1620s". *Jewish Studies Quarterly*, 10 (2003). 49-72.
- Muchnik, Natalia. "Du judaïsme au catholicisme: les aléas de la foi au XVII^e siècle". *Revue Historique*, 623 (2002). 571-609.
- . *Une vie marrane: les pérégrinations de Juan de Prado dans l'Europe du XVII^e siècle*. Paris: Champion, 2005.
- Nahon, Gérard (ed.). *Les «nations» 68ueves portugaises du Sud-Ouest de la France: 1684-1791 documents*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.
- . *Juifs et judaïsme à Bordeaux*. Burdeos: Mollat, 2003.
- Méchoulan, Henry, ed. Pereyra, Abraham de. *Hispanidad y judaismojudaísmo en tiempos de Espinoza: estudio y edición anotada de la «Certeza del camino» por De Abraham Pereyra, Ámsterdam 1666*. Henry Méchoulan (ed.). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1987.
- Proietti, Omero. *Uriel da Costa e l'Exemplar humanae vitae: testo latino, traduzione italiana, commento storico-filologico*. Macerata: Quodlibet, 2005.
- Rauschenbach, Sina. *Judentum für Christen: Vermittlung und Selbstbehauptung Menasseh ben Israels in den gelehrten Debatten des 17. Jahrhunderts*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2012.
- Roth, Cecil. "The Marrano Typography in England". *The Library*, Volume s5-XV, Issue 2, (1960). 118-28.
- Saperstein, Marc. *Exile in Amsterdam: Saul Levi Morteira's Sermons to a Congregation of «New Jews»*. Cincinnati: Hebrew Union College Press / Distributed by Wayne State University Press, 2005.
- Silva Rosa, J. S. da. *Die Spanischen und Portugiesischen gedruckten Judaica in der Bibliothek des Jüd. Portug. Seminars "Ets Haïm" in Amsterdam: eine Ergänzung zu Kayserslings Biblioteca española-portuguesa-judaica*. Ámsterdam: Menno Hertzberger, 1933.
- Studemund-Halévy, Michael. "Sephardischer Buchdruck in Hamburg. T. 1". *Lusorama*, 32 (1997). 85-101.
- . "Sephardischer Buchdruck in Hamburg. T. 2". *Lusorama*, 33 (1997). 41-72.
- Swetschinski, Daniel M. "The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam: Cultural Continuity and Adaptation". Phyllis Cohen Albert y Frances Malino (eds.). *Essays in Modern Jewish History: A Tribute to Ben Halpern*. Rutherford-Londres: Fairleigh Dickinson University Press / Associated University Presses, 1982. 56-80.

- . *Reluctant Cosmopolitans: The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam*. Londres: Littman, 2000.
- Wilke, Carsten. "Conversion ou retour? La métamorphose du nouveau chrétien en juif portugais dans l'imaginaire sépharade du XVIIe siècle". Esther Benbassa (ed.). *Mémoires 69ueves d'Espagne et du Portugal*. Paris: Publisud, 1996. 53-67.
- . (ed.). *Isaac Orobio: The Jewish Argument with Dogma and Doubt*. Boston: De Gruyter, 2018.
- Yerushalmi, Yosef Hayim. *From Spanish Court to Italian Ghetto: Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*. Nueva York: Columbia University Press, 1971.
- . *The Re-Education of Marranos in the Seventeenth Century*. Cincinatti: Judaic Studies Program University of Cincinnati, 1980.